

**FILOSOFI, UOMINI E BRUTI.  
NOTE PER LA STORIA DI UN'ANTROPOLOGIA  
"AVERROISTA".**

LUCA BIANCHI

Il tramonto del "mito" del "averroismo politico" non ha dissolto molti dei problemi emersi all'interno di quella discutibile categoria storiografica<sup>(1)</sup>, al contrario li ha moltiplicati e resi più urgenti. In particolare, le ricerche condotte in questi ultimi decenni hanno reso ormai indispensabile — non solo per risolvere il rompicapo delle reciproche influenze fra Giovanni di Jandun e Marsilio de Padova<sup>(2)</sup> — un esame più attento dell'impatto che la nuova immagine della filosofia, diffusasi nell'Europa cristiana in seguito all'irruzione del pensiero greco-arabo, ebbe sul modo di concepire i rapporti sociali e politici. Dove e come si diffusero le tesi della superiorità del fine teoretico rispetto a quello pratico, della preferibilità della "felicità mentale", quindi del primato della vita filosofica? quale significato teorico e quali funzioni "ideologiche" assunsero le ricorrenti affermazioni della supremazia del *viri speculativi* su ogni altro gruppo professionale? come venne inteso il ruolo sociale dei filosofi? l'esclusività della loro vocazione contemplativa era compatibile con una piena integrazione nella *civitas*, il rispetto dei doveri di solidarietà e la

---

<sup>(1)</sup> Sulla genesi e la crisi del "mito storiografico" dell' "averroismo politico" cfr. G. Piaia, *'Averroisme politique': anatomie d'un mythe historiographique*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 17, 1985, pp. 288-300.

<sup>(2)</sup> Rompicapo in buona parte derivante dalla controversa attribuzione delle questioni sulla *Metafisica* del Cod. Fiesul. 161 della biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, opera di "un Marsilio, che potrebbe anche essere Marsilio da Padova, ma cosa del tutto sicura non è" — come prudentemente nota C. Dolcini, *Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medievale*, ora in *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, p. 110 (alla n° 338, p. 109 si troverà la bibliografia essenziale sulla questione, entro la quale si segnalano i contributi di H. Riedlinger, L. Schmugge, C. Pincin e J. Quillet).

sottomissione alle leggi? in qual misura l'idealizzazione del sapere produsse una critica del tradizionale sistema di valori, mirante a istituire una gerarchia sociale fondata sulle qualità intellettuali e a ridefinire in termini strettamente meritocratici lo stesso concetto di nobiltà? la constatazione che solo pochissimi sapevano realizzare al massimo grado la loro razionalità era ispirata, come si è preteso, alla concezione "rigidamente classista di Averroé"? e quando sfociò in atteggiamenti antidemocratici, alimentando la convinzione che le masse fossero incapaci di governarsi da sole?<sup>(3)</sup>

Essendo impossibile affrontare interrogativi così numerosi e complessi nel treve spazio di una relazione, in questa sede intendo concentrarmi esclusivamente su di un tema, preliminare ma a mio giudizio

---

(3) Fra gli studi recenti che sollevano e in parte affrontano alcuni di questi interrogativi si vedano almeno L. Schmugge, *Johannes von Jandun (1285/89-1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Stuttgart 1966; A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, tr. it. di M. Lucioni, *Ragione e società nel medioevo*, Roma 1986, pp. 225-327; M. Grignaschi, *Indagine sui passi del 'Commento' suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico*, in *L'averroismo in Italia*, Roma 1979, pp. 237-78; J. Quillet, *L'aristotélisme de Marsile de Padue et ses rapports avec l'averroisme*, *Medioevo*, 5, 1979, pp. 81-142; G. Wieland, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der Philosophische Etik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981; G. Wieland, *Happiness: the Perfection of Man*, in A. Kenny — N. Kretzmann — J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 673-86; M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino 1983; G. Fioravanti, *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia*, *Medioevo*, 10, 1984, pp. 1-14; L. Bianchi, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, *Rivista di Filosofia*, 78, 1987, pp. 181-99; R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam 1989; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, pp. 149-95; G. Fioravanti, *Desiderio di sapere e vita filosofica nelle Questioni sulla Metafisica del ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig*, in B. Mojsisch — O. Pluta, *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam 1991.

La citazione sulla "posizione... rigidamente classista di Averroè" — che si ritroverebbe, pur "mitigata", in Sigieri di Brabante — è tratta da A. Caparello, *Sigieri di Brabante: Maestro del dubbio*, *Angelicum*, 62, 1985, n° 12, pp. 573-5. Ma sulla gerarchia sociale nel pensiero 'averroista' cfr. L. Schmugge, *Johannes von Jandun*, cit., pp. 52-5; A. Murray, *Reason and society*, tr. it. cit. pp. 279-81.



decisivo, che li attraversa un po'tutti: quello dell'uguaglianza e disuguaglianza fra gli uomini. In questa prospettiva cercherò di raccogliere elemento utile a delineare la storia di un'antropologia che potrà definirsi "averroista" in un senso ben limitato. Mi propongo infatti di mostrare: 1. che l'esaltazione della filosofia come suprema condizione di vita è comune a buona parte dell'aristotelismo del XIII e XIV secolo, "averroista" e non; 2. che malgrado un profondo aristocratismo intellettualistico, che poneva una rigida equivalenza fra filosofo e uomo, i cosiddetti "averroisti" del XIII e XIV secolo non elaborano una vera teoria della disuguaglianza, ma anzi lasciarono cadere alcuni spunti di Averroè che spingevano in questa direzione; 3. che tali spunti vennero invece raccolti durante il Rinascimento, quando furono usati per corroborare l'idea che esistessero differenze sostanziali fra gli uomini; 4. che quest'idea assunse però evidenti risvolti politici solo quando perse ogni chiara connotazione "averroista".

Studi recenti hanno mostrato la circolazione larghissima dalla metà del Duecento — anche in ambienti nient'affatto "averroisti" — del tema della "felicità mentale" ricavato dal decimo libro dell'*Etica Nicomachea*; hanno chiarito che il *De summo bono* di Boezio di Dacia è — per riprendere le parole di Gianfranco Fioravanti — «la punta di um iceberg»; infine hanno sottolineato come l'intervento censorio del 1277, che colpì fra l'altro le proposizioni «quod non est excellentior status quam vacare philosophiae» e «quod sapientes mundi sunt philosophi tantum», si rivelò qui singolarmente inefficace<sup>(4)</sup>. La tesi che la contemplazione filosofica rappresentasse la realizzazione esistenziale e metafisica dell'uomo — in termini averroistici l'«ultima perfectio hominis»<sup>(5)</sup> — fu infatti riproposta, dopo e malgrado la condanna di Tempier, tanto da "averroisti" veri o presunti come Giacomo di Douai, Egidio di Orléans, Tommaso Wylton o Giovanni di Jandun, quanto da maestri delle arti di tendenze diverse,

---

<sup>(4)</sup> Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, cit., pp. 153-68 e la bibliografia ivi indicata. La citazione di G. Fioravanti è da *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig*, cit., p. 33.

<sup>(5)</sup> "Ultima perfectio hominis est ut sit perfectus per scientias speculativas, et hoc est sibi ultima felicitas et vita perfecta": così nelle *Auctoritates Aristotelis* veniva sintetizzata l'opinione di Averroè al riguardo. Cfr. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain — Paris 1984, p. 143, n° 38.

come Giovanni di Dacia e Rodolfo Brito, Giacomo da Pistoia e Giovanni Buridano<sup>(6)</sup>; fu difesa da un teologo vicino al tomismo come Pietro d'Auvergne<sup>(7)</sup>; e lasciò profonde tracce sia nel giovane Dante sia nella scuola domenicana tedesca<sup>(8)</sup>.

Il fatto risulterà meno sorprendente di quanto non potrebbe apparire, qualora si rammenti che l'interpretazione della morale aristotelica proposta da Averroè — e in particolare l'ideale della unione intellettuale o *copulatio* con le sostanze separate e con Dio — era stata accolta e legittimata da un teologo autorevole e influente come Alberto Magno; e non vi è dubbio che, anche in questo caso, la fonte dei cosiddetti "averroisti" fu proprio lui. Fu Alberto infatti a indicare nel raggiungimento di una felicità speculativa distinta dalla beatitudine teologica il fine della ricerca filosofica — o, secondo una formula di diretta derivazione averroistica, la «fiducia philosophantis»<sup>(9)</sup>; fu lui a trarre da Aristotele quella stretta identificazione fra l'umano e il razionale su cui si sarebbe fondata ogni

---

<sup>(6)</sup> I testi di Giacomo di Douai, Egidio di Orléans, Giovanni di Dacia, Giacomo da Pistoia, Buridano, Jandun e altri maestri anonimi, sono elencati in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, cit., n° 46, p. 182, n. 156, p. 192 e nn. 162, 163, p. 194. Di Wylton si veda invece la *Quaestio disputata de anima intellectiva* edita da W. Senko, *Studia Mediewistyczne*, 5, 1964, pp. 86-91; di Rodolfo Brito il prologo alle questioni sugli *Elenchi sofistici*, in S. Ebbesen — J. Pinborg, *Gennadios and Western Scholasticism. Radulfus Brito Ars Vetus in Greek Translation*, *Classica et mediaevalia*, 33, 1981-1982, spec. pp. 279-85. Per una recente discussione del preteso 'averroismo' di Egidio di Orléans cfr. Z. Kuksewicz, *Gilles d'Orléans était-il averroiste?*, *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 5-24.

<sup>(7)</sup> Si vedano le questioni sull'*Etica* edita da A. Celano, *Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A study and Critical Edition*, *Medieval Studies*, 48, 1986, I, 32-34 e 39, pp. 72-6 e 80-81. La radicalità della posizione qui esposta — possibilità di una perfetta felicità in questa vita mediante la conoscenza intellettuale delle sostanze separate — ha spinto G. Fioravanti a dubitare della loro attribuzione a Pietro. Cfr. *Desiderio di sapere e vita filosofica*, cit., n. 1.

<sup>(8)</sup> Di Dante cfr. *Convivio*, III, 11, 14 e 13, 7-8. Sull'influenza del tema 'averroista' della 'felicità mentale' sulla poesia italiana delle origini, da Cavalcanti a Dante, cfr. M. Corti, *La felicità mentale*, cit., spec. pp. 52-61; per la sua fortuna in ambito tedesco cfr. A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990, pp. 268-86.

<sup>(9)</sup> Un'eccellente analisi della 'teologia dell'intelletto' di Alberto si troverà in A. de Libera, *Albert le Grand*, cit., pp. 242-66.



sucessiva apologia della vita teoretica<sup>(10)</sup>; e fu lui a dedurne implacabilmente le conseguenze più preoccupanti per la tradizionale concezione della gerarchia sociale. Come ho rilevato altrove, quando Giacomo di Douai, Egidio di Orléans e alcuni loro colleghi presentavano la condizione del filosofo come più perfetta, più eccellente e più nobile di quella dei re e dei principi, non facevano che elaborare la tesi albertina che «quantum ad perfectionem naturae philosophi sunt excellentiores illis qui sunt in potestate»<sup>(11)</sup>.

L'elitarismo, l'aristocratismo erano insomma la logica ed inevitabile conseguenza di un intellettualismo che era tanto "averroista" quanto "albertista" e che molti, non a torto, ritenevano semplicemente aristotelico: se infatti con Aristotele l'umanità dell'uomo consiste nella sua razionalità, che solo la filosofia può sviluppare al massimo grado, solo il filosofo è integralmente uomo e, al contempo, più che uomo, immagine terrena della divinità<sup>(12)</sup>. Di qui la rinnovata fortuna di quelle citazioni classiche che indicavano nell'attività culturale l'unico scopo degno dell'esistenza<sup>(13)</sup>; di qui le continue invettive contro quei "bruti" che, ignorato questo scopo,

---

<sup>(10)</sup> Appoggiandosi a taluni passi dell'*Etica Nicomachea* (1168 b 30 - 1169 a 3, 1178 a 1-10) Alberto sosteneva ripetutamente che l'uomo, in quanto tale, è "maxime", o addirittura "solum", "tantum" intelletto. Cfr. *De anima*, I, 1, ed. C. Stroick, in *Opera Omnia*, Köln 1951 sgg., VII, p. 2; *De intellectu*, I, 1, 1, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, Paris 1890-1899, IX, p. 239b; *Super Ethica*, IX, 10, ed. W. Kübel, in *Opera Omnia*, Köln 1951 sgg., XIV, p. 689; *Ethica*, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, Paris 1890-1899, VII, p. 585a; *Metaphysica*, I, 2, 9, ed. B. Geyer, in *Opera Omnia*, Köln 1951, sgg., XVI, p. 26. Ho rilevato l'influenza di questa tesi sugli 'aristotelici radicali' già in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, n. 45, p. 182.

<sup>(11)</sup> Cfr. *ivi*, p. 158 e n. 60, pp. 183-4.

<sup>(12)</sup> Condivido quindi pienamente il giudizio di A. de Libera, *Albert le Grand*, cit., pp. 268-9, corsivo suo, che "l'averroisme latin est d'abord une doctrine éthique et, a ce titre précis, c'est un développement particulier de l'interprétation albertinienne de la théorie du 'bonheur spéculatif' ou 'sagesse théorétique' exposée par Aristote dans le livre X de l'*Éthique*". Sulla problematica collocazione del filosofo nel quadro dell'antropologia di Aristotele si vedano le osservazioni di M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano, 1979, pp. 141-7.

<sup>(13)</sup> E' il caso dell'affermazione di Seneca che una Vita "sine litteris" equivale alla morte, parafrasata da Alberico di Reims, nella *Philosophia* edita in A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normandes*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68,

si accontentavano della ricerca dei piaceri sensibili<sup>(14)</sup>; di qui, soprattutto, la denuncia della vita comune come vita incompiuta, animalesca e perciò subumana. Chi non si dedica alla teoresi — dichiarava senza mezzi termini Boezio di Dacia — «non habet rectam vitam», è «individuum imperfectum in specie sua», non compie «actiones humanas»; quanti anziché ricercare la conoscenza seguono gli appetiti della carne — ribadiva in un passo meno noto Giacomo di Douai —

sunt bruta, et non differunt a brutis nisi parum, et in eo solum quod habent intellectum in potencia. Et illud est ualde modicum, nec merentur isti homines dici homines, sicut neque scamnum in potentia meretur dici scamnum, sed tales homines sunt bruta deteriores cum non sequantur illud ad quod nati sunt<sup>(15)</sup>.

Dichiarazioni di questo tenore sono indiscutibilmente forti, e ben si capisce che, confrontate col precetto evangelico dell'universale fratellanza in Cristo, abbiano suscitato scandalo. Se ponevano il filosofo al vertice di un'ideale gerarchia socio-antropologica, esse tuttavia *non* implicavano la credenza nella disuguaglianza fra gli uomini, o almeno nell'esistenza di differenze *essenziali* fra di loro. Chi insisteva sulla presenza di impedimenti naturali, economici o culturali all'attività speculativa, mirava anzi a spiegare perché di fatto pochissimi riuscissero a elevarsi alla suprema perfezione della filosofia che tutti, a meno di gravissime menomazioni psico-fisiche, avrebbero potuto e dovuto raggiungere<sup>(16)</sup>. Mi pare

---

1984, p. 33; e da Sigeri di Brabante, *De anima intellectiva*, 9, ed. B. Bazan, Louvain — Paris 1972, p. 112.

<sup>(14)</sup> Si pensi all'ammonizione "Vae vobis hominibus qui computatis estis in numero bestiarum...", risalente a Davide Giudeo, ripetutamente citata da Alberto Magno e ripresa nei testi di numerosi maestri delle arti: a quelli elencati in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, cit., n. 47, p. 183, si aggiungerà almeno l'anonimo edito da G. Fioravanti, *Desiderio di sapere e vita filosofica*, cit..

<sup>(15)</sup> Di Boezio di Dacia si vedano il *De summo bono*, ed. N. Green-Pedersen, Copenhagen 1976, p. 377 e i *Modi significandi*, 5, ed. J. Pinborg — H. Roos, Copenhagen 1969, p. 24. Il passo di Giacomo di Douai è tratto dalle *Questiones de anima*, III, 18, ms. Parigi, *Nat. lat.* 14698, f. 62ra, edito in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, cit., p. 157.

<sup>(16)</sup> Sugli impedimenti socio-culturali cfr. *ivi*, p. 156. Che la 'felicità mentale' portata dalla speculazione filosofica fosse irraggiungibile a causa di particolari



significativo, del resto, che persino i passi del settimo libro della *Nicomachea* relativi alla bestialità fossero correntemente letti come innocui paragoni: lo Stagirita — si diceva — aveva voluto ricordare che ci sono uomini che si comportano *come* bestie; pur restanto potenzialmente, o sostanzialmente comune all'intero genere umano, per motivi del tutto contingenti la razionalità veniva esercitata in modo diverso dai diversi individui<sup>(17)</sup>.

La ricorrente identificazione fra ignoranti e bruti non mirava quindi a definire una "classe" di persone per natura inferiori, bensì ad evidenziare l'"animalità" di chi si dedicasse ai godimenti fisici, quindi a ribadire che solo i filosofi, capaci di sperimentare le gioie sublimi della contemplazione, realizzavano pienamente la loro umanità. Credo sia bene precisare che tanto l'equivalenza fra filosofo e uomo, quando la conseguente affermazione dell'"inumanità" dei non filosofi, non era né rimase patrimonio esclusivo degli "averroisti", e nemmeno dei peripatetici, ma

---

menomazioni psico-fisiche era chiaramente affermato, ad esempio, in due commenti alla *Nicomachea* citati da R. — A. Gauthier, *Trois commentaires averroistes sur l'Éthique à Nicomague*, AHDLM, 16, 1944-1948, n. 1, p. 272: "Nisi sint homines dementes possunt acquirere felicitatem, quia istos homines vocat Eustratius orbatos"; "felicitas possibilis est non orbatis, id est, non corruptam naturam habentibus, vel depravatis secundum consuetudines".

Universalmente diffusa — e accolta tanto da Alberto Magno quanto da Tommaso d'Aquino — tale idea *non* implicava quel forte determinismo biologico che Gewirth ha preteso di trovare in Marsilio (cfr. A. Gewirth, *Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, New York 1951-1956, I, pp. 58-9, e le precisazioni di M. Grignaschi, *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano, 70, 1958, p. 445, con la n. 2). Anche su questo punto fonte principale di tutti gli interpreti scolastici della *Nicomachea*, Eustrazio aveva del resto letto nel passo aristotelico sull'*orbatio* un riferimento a limitazione del tutto accidentali: "... quicumque non ad virtutem laesum habent intellectum *ab aliquo materiali accidente* neque habet in ipsis anima *aliquod impedimentum ex eo quod est ad corpus vinculo*". Cfr. *In primum Aristotelis moralium ad Nicomachum*, 13, ed. H. P. F. Mercken, Leiden 1973, p. 145, corsivi miei.

<sup>(17)</sup> Decisiva, anche qui, l'interpretazione di Alberto Magno, secondo il quale quegli uomini che "videntur bestiales" "secundum (o per) similitudinem" sono privi di ragione "quantum ad usum quamvis non quantum ad potentiam" (*Super Ethica*, I, 4, VII, 1 e 8, ed. cit., pp. 21, 516 e 552). Così ancora Buridano, pur distinguendo fra "bene" e "male nati", concedeva "quod omnis homo habet intellectum secundum substantiam, sed non secundum usum" (*Super decem libros Ethicorum*, VII, 1, rist. anast. dell'edizione parigina del 1513, Frankfurt 1968, f. 150r).



attraversò per secoli la cultura europea, assumendo significati che bisognerebbe ricostruire: già prima della diffusione del pensiero etico-politico di Aristotele, Giovanni di Salisbury l'aveva messa in circolazione, attribuendola allo stoico Crisippo, forse sulla scorta di un perduto passo della *Repubblica* di Cicerone<sup>(18)</sup>; mentre ancora secoli dopo, l'avrebbero favorevolmente accolta non solo neoplatonici ermetizzanti come Ficino o Charles de Bovelles, non solo un teorico della *dignitas hominis* aperto a suggestioni "averroiste" come Pico<sup>(19)</sup>, ma persino un campione dell'umanesimo cristiano come Erasmo<sup>(20)</sup>. Nondimeno è innegabile che fu

---

(18) "... omnes qui non ab illa 'philosophia' uel ad illam uigilant (quod tamen ab illa est) brutis animalibus dicit esse conformes, immo et stupendum contra naturam miraculum in corporibus humanis brutos homines esse. *Tria uero genera hominum qui homines sunt (alios enim brutos esse dicit) esse asseruit. Alii enim iam iocunditate sapientiae perfruuntur, et hii sapientes sunt; alii accedunt ut fruuntur, et hii sunt philosophi; alii adspirant ad accedendum, scilicet qui nondum sunt et esse philosophi concupiscunt*". *Policraticus*, VII, 8, ed. C. C. J. Webb, Oxford 1909, II, p. 119, corsivi miei. Di Cicerone cfr. *De Republica*, III, fragm. 4, ed. E. Bréguet, Paris 1980, p. 68.

(19) C'è un significativo parallelismo fra l'affermazione di Marsilio Ficino che "qui philosophiae expertes sunt, hi humano genere inferiores, in bestias quodammodo praecipites dilabuntur" (*Oratio de laudibus philosophiae*, in *Opera Omnia*, rist. anast. dell'edizione basileense del 1576, Torino 1959, I, 2, p. 759) e quanto Giovanni Pico della Mirandola scriveva a Ermolao Barbaro nel 1485: "Non est humanus qui sit insolens pollicioris literaturae. Non est homo qui sit expers philosophiae" (cfr. *Opera Omnia*, rist. anast. dell'edizione basileense del 1572, Torino 1971, I, p. 357; l'averroismo pichiano è stato rilevato da B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma 1945, pp. 159-72 e *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 127-46). Più articolata invece la posizione di Charles de Bovelles, che ricordava come "homo trifariam homo dicatur", precisando tuttavia che in senso proprio "neque infans, neque insipiens vir, homines sunt, sed studiosi soli atque sapientes". *Liber de sapiente*, 4, rist. anast. dell'edizione parigina del 1510, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, f. 119r; ma cfr. anche 1, f. 117r (erroneamente numerato 119). Sulla figura di Bovelles, si veda l'*Introduzione* di E. Garin alla traduzione italiana del *Libro del sapiente*, Torino 1987, pp. VII-XXXIV.

(20) "Aristoteles ... quid esset discriminis inter doctos et indoctos, expedite respondit, quod inter uiuentes et mortuos: rectissime iudicans, qui corporum modo uita fruerentur, quam habemus cum asinis, suibus, et anseribus communem, et corporeis tantum oculis solem intuerentur, quem acutius cernunt aquilae; animis uero, quibus, ut idem ait, lucem ac uitam donat philosophia, nihil cernerent, eos nec hominis appellatione dignos, et mortuos esse uerios quam uiuos, minimoque interuallo a lapideis differre signis, hoc nomine etiam inferiores,



proprio Averroè ad esprimerla in una forma che, quali ne fossero le intenzioni, sancì una divisione nettissima fra la massa degli indotti e l'*élite* dei sapienti.

Nel commento al terzo libro *De anima*, discutendo i dubbi di Avempace sulla possibilità della *continuatio* fra intelletto umano e divino, Averroè aveva riconosciuto che essa può essere ostacolata dall'ignoranza, dall'assenza di esperienza oppure «propter diminutionem nostre nature naturaliter»; e aveva aggiunto che in quest'ultimo caso, «si igitur hoc accidit propter diminutionem in natura, tunc nos et omnes qui innati sunt acquirere hanc scientiam dicimur homines equivoce» <sup>(21)</sup>. Tale idea era più ampiamente sviluppata nel proemio del *Commento alla Fisica*, ove la tesi dell'"equivocità" degli uomini conoscitivamente imperfetti rispetto a quelli perfetti veniva illustrata tramite due esempi, costruiti sull'opposizione — aristotelica — fra vivo e morto, realtà e rappresentazione scultorea o pittorica:

Et in hac scientia manifestum est quod *praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, siue non habentis aptitudinem quod perfici possit est aequiuoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine uiuo, et de homine mortuo; siue praedicatio hominis de rationali et de lapideo* — la traduzione di Giacomo Mantino darà «picto in lapide» <sup>(22)</sup>.

---

quod stutue sic delectant oculos, ut nemini maledicant, laedantue quenquam". *Praefatio* all'edizione delle opere di Aristotele, stampata a Basilea nel 1531 (cito dalla seconda edizione del 1539, f. a2r, corsivi miei). Si noti che l'analogia finale fra ingoranti e *signi lapidei* riecheggia chiaramente il passo di Averroè citato *infra*.

<sup>(21)</sup> *In Aristotelis de anima*, III, ed. F.S. Crawford, Cambridge Ma. 1953, pp. 494-95, corsivo mio.

<sup>(22)</sup> *Propemium Averrois in Libros Physicorum*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, rist. anast. dell'edizione giuntina del 1562-1574, Frankfurt a. M. 1962, IV, f. 1v, corsivi miei (cfr. *Meteor.*, 389 b 31 - 390 a 1, *De anim.*, 412 b 20-23, *Pol.*, 1253 a 21-24 per l'equivocità fra vivo e morto, realtà e rappresentazione scultorea). La complessa storia della trasmissione di questo testo — che in alcuni codici ed edizioni compariva anche alla fine del settimo a all'inizio dell'ottavo libro — è ricostruita da H. Schmiej, *Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes?*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 18, Berlin 1986, pp. 184-9 (che tuttavia non tiene conto di quanto già osservato da M. Grignaschi, *Indagine sui passi del 'Commento'*, cit., pp. 258-60; alle pp. 256-61, integrando quanto già

Proprio a questo testo si sarebbero richiamati, in appassionate introduzioni alla filosofia composte intorno alla metà del XIII secolo, Oliviero il Bretone e Alberico di Reims. Quest'ultimo non si limitava a citare l'opinione di Averroè «in prologo octavi Physicorum» secondo cui «hoc nomen homo equivoce dicitur de homine perfecto per sciencias speculativas et de aliis, sicut animal dicitur equivoce de animali homine et de picto», ma l'accoglieva per suo conto, indicando nella filosofia l'unica prospettiva esistenziale degna dell'uomo:

Sic igitur pulchrum est in ea excellere cum per hanc omnis homo perficiatur, nescire uero turpe, quia *non est homo nisi equivoce* qui eam ignorat <sup>(23)</sup>.

Va detto, tuttavia, che questi sembrano essere gli unici due autori medievali che — probabilmente senza rendersi conto delle possibili conseguenze — abbiano seguito Averroè su questo punto <sup>(24)</sup>. Malgrado il larghissimo uso che alla Facoltà delle Arti di Parigi si faceva sia del commento al terzo libro *De anima* sia del suo prologo alla *Fisica*, a mia conoscenza nessuno dei cosiddetti “averroisti” riprese mai la pericolosa formula secondo cui è equivoco definire “uomini” tanto i filosofi quanto i

---

segnalato in *Il pensiero politico*, cit., p. 496, Grignaschi sollevava anche il problema del prologo al terzo libro, che Schmiejā affronta alle pp. 175-84). Si noti che nell'edizione del 'prologo all'ottavo libro' data da Schmiejā (*Drei Prologe*, cit., p. 186) il passo che ci interessa contiene un inciso — “et hoc secundum insipientes philosophos” — che ne modifica profondamente il significato: un fatto, questo, che invita alla prudenza nell'interpretazione dell'autentico pensiero di Averroè, e al contempo spiega le contorsioni esegetiche di alcuni commentatori rinascimentali.

<sup>(23)</sup> Il testo di Alberico è edito in R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant*, cit., pp. 29 (ove si veda in apparato il riferimento a Oliviero il Bretone) e 33.

<sup>(24)</sup> E' curioso rilevare come, in contesto teologico e con diversissimo significato, il giovane Tommaso d'Aquino si sia servito di una formula analoga a quella di Averroè. Nell'attaccare l'eresia secondo cui la carne del corpo di Cristo sarebbe stata di un genere diverso da quella degli altri uomini, Tommaso infatti scriveva: «Cum enim omnis forma determinatam materiam requirat, si corpus Christi formaretur ex materia alterius generis ab illa materia de qua formatur corpus alterius hominis, non esset corpus ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum; et ita homo *aequivove* diceretur, cum sit essentialis pars hominis». *Sent.*, III, 3, 4, 1 *Resp.*, in *Opera Omnia*, Parmae 1852-1873, VII, p. 48, corsivo mio.



non filosofi <sup>(25)</sup>. Il fatto non mi sembra casuale, bensì indicativo di una precisa volontà di evitare ogni sostanzializzazione delle differenze interne al genere umano che, come abbiamo visto, venivano pensate in modo più prudente — e più strettamente aristotelico — in termini di maggiore e minore perfezione, ossia in base alla variabile capacità di attualizzare potenzialità comuni <sup>(26)</sup>.

Quest'impressione trova conferma indiretta nella larga fortuna che quella formula ebbe invece nella cultura del Rinascimento, ove fu usata per costruire vere e proprie teorie della disuguaglianza, dapprima caute e prudenti, poi sempre più esplicite nell'interpretare le differenze intellettuali e morali *di fatto* riscontrabili fra gli uomini come differenze *ontologiche*. Certo in qualche caso essa era ridotta a semplice *topos* letterario, ingenuamente ripetuto senza comprenderne le implicazioni <sup>(27)</sup>, oppure

---

<sup>(25)</sup> Se la conoscenza del commento di Averroè al *De anima* è tanto evidente da non necessitare conferme, merita invece di esser sottolineato come molti elogi della filosofia scritti da maestri delle Arti della fine del XIII secolo fossero modellati, spesso letteralmente, sul prologo del suo commento alla *Fisica*: è il caso, ad esempio, di quello di Giacomo di Douai edito da R.A. Gauthier, *Trois commentaires*, cit., pp. 226-7. Quanto alla pericolosa formula sull'equivocità del termine 'uomo', essa fu tanto famosa da venire inclusa nelle *Auctoritates Aristotelis*, il più noto florilegio aristotelico medievale, risalente al 1296, diffuso in oltre trecento manoscritti e stampato fino al XVI secolo: «In prologo hujus libri VIII, hoc nomen homo dicitur aequivoce de eo qui est perfectus per scientias speculativas et de aliis hominibus, hoc est de sciente et ignorante». Cfr. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, cit., n. 229; sulla datazione e la circolazione di questo florilegio si vedano i nuovi dati presentati in J. Hamesse, *La diffusion des florilèges aristotéliciens en Italie du XIVe au XVIe siècle*, in G. Roccato (ed.), *Platonismo e aristotelismo nel mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Palermo 1989, pp. 41-53. Per il paradossale uso della formula 'averroista' da parte di Eckhart, nell'ambito di un'esaltazione dell'umiltà cristiana, cfr. A. de Libera, *Albert le Grand*, pp. 280-1.

<sup>(26)</sup> Cfr. *supra*.

<sup>(27)</sup> Così, nell'ultimo quarto del XV secolo, un maestro di un'università tradizionalista e fortemente soggetta al controllo ecclesiastico come quella di Uppsala, invitava i suoi studenti a studiare la *Fisica* aristotelica argomentando che «vtilitas est, vt dicit Commentator in prologo primi et octau huius, quia est pars speculatiue sciencie, vt declaratur in sciencia morali. Homo dicitur perfectus per sciencias speculatiuas, quia hoc nomen 'homo' dicitur equiuoce de eo, qui est perfectus per sciencias speculatiuas, et aliis hominibus, sicut de viuo et de mortuo». Il testo è edito in A. Piltz, *Studium Upsalense. Specimens of the Oldest Lecture Notes taken in the Mediaeval University of Uppsala*, Uppsala 1977, p. 290, corsivo mio.

utilizzato con spregiudicatezza in funzione polemica. Intervendendo in quella “disputa delle Arti” che fu al contempo confronto fra diversi modelli di cultura e battaglia fra corporazioni accademico-professionali, nel 1482 Nicoletto Vernia argomentava la superiorità dei filosofi sui giuristi in quanto, secondo Aristotele, la massima felicità raggiungibile sulla terra è quella procurata dalla «speculatio veritatis», quindi concludeva ironicamente:

Ex hoc sequitur hominem aequivoce dici de homine rationali et iurista: cum enim iurista non sit homo nisi aequivoce, cum iurista ultimo finis hominis sit privatus; et hoc est quod Averroes dicit in prologo libri Physicorum, quod homo aequivoce dicitur de homine perfecto per scientias speculativas et de homine ignorante eas, sicut dicitur aequivoce de hominis vero et picto <sup>(28)</sup>.

Con più precise valenze politiche, la polemica coi giuristi ritornava anche nella *Prohemii Auerrois in libros phisicorum expositio* pubblicata agli inizi del Cinquecento dal napoletano Pietro D’Afelto: esplicita infatti era qui la volontà di rivendicare la naturale e storica vocazione dei filosofi a condividere coi re le responsabilità di governo<sup>(29)</sup>. Nella nostra prospettiva,

---

<sup>(28)</sup> Si veda la *quaestio* edita da E. Garin, *La disputa delle Arti nel Quattrocento*, Firenze 1947, pp. 114-5, corsivi miei; in proposito, B. Nardi, *Saggi*, cit., pp. 105-6. Esploso agli inizi del Quattrocento in seguito all’intervento di Salutati, il contrasto fra filosofi e giuristi è ben documentabile, anche nelle sue implicazioni politiche, già nel XIV secolo. Basti pensare alle affermazioni di Jandun: «Infimos quidem intelligo homines pure practicos..., cuiusmodi sunt mercatores, artifices plurimi et, si audeo dicere, fere omnes iuriste huius temporis...» (citato da A. Murray, *Ragione e società*, trad. it. cit., n. 23, p. 292, corsivo mio — ho modificato la punteggiatura, per rendere il passo più intellegibile); e all’opposto atteggiamento testimoniato da *Le songe du vergier*, ed. M. Schnerb-Lièvre, Paris 1982, I, pp. 410-11, corsivi miei: «... par le conseil de ceulx <lez Juristes> doit estre le peuple gouverné et non mie par lez Arcians... ja soit ce que aucuns Arcians presument tant de soy, car il leur est bien avis que l’en leur fait grant tort quant le monde n’est gouverné par eulx et par leur conseil, et appellent lez Juristes yndioz pollitiques, a tout honeur et reverence dez Artistes».

<sup>(29)</sup> «Respondet Auerrois quod primitus erant philosophi uirtuosi in omne specie uirtutum moralium, quia erant secundum dispositionem naturalem ad quam eos philosophia inclinabat eratque premiis et honoribus a regibus et principibus continuo aucti, in tantum quod hii solum erant ciuitatum gubernatores, secretarii, regibus assidue adistentes eosque instruantes atque



comunque, l'interesse di questo breve commento risiede anzitutto nel tentativo di chiarire meglio portata e limiti della concezione "averroista" della disuguaglianza. Secondo la perfezione essenziale, ossia l'intelletto — spiegava D'Afelro — tutti sono univocamente uomini, Aristotele come un «homo ignorantissimus», mentre lo sono equivocamente secondo la perfezione accidentale, ossia «secundum animam homini appropriatam, puta intellectiuam, scilicet considerando hominem secundum quod felicitabilis est». Resta ovviamente oscuro come potesse ritenersi accidentale una perfezione — la capacità di raggiungere la "felicità mentale" — riconosciuta propria e costitutiva dell'uomo; tanto più che, appellandosi all'autorità dei «phisonomi», si ribadiva il divieto di definire "uomo", se non in senso equivoco, chi fosse privo di attitudini intellettuali «qualis est a generatione stolidus uel enormiter monstruosus»<sup>(30)</sup>.

Bisogna tuttavia riconoscere che D'Afelro si limitava ad argomentare a suo modo quanto in quegli stessi anni andavano ripetendo

---

ad uirtutem imbuentes. Quare dominorum iuris consultorum pace dixerim ipsi philosophorum preconos fuerunt, sunt ac semper erunt dignitate contendant sed ut ipsorum preconos eis cedant...». *Prohemii Auerrois in libros phisicorum Aristotelis expositio*, senza note tipografiche, f. B I r, corsivi miei. D.E. Rhodes, *A Note on Petrus Feltrius*, Beiträge zur Inkunabelkunde, I, 1965, pp. 111-2, ha dimostrato che il trattato fu stampato dopo il 1500, e probabilmente intorno al 1505, a Napoli, nella tipografia di Antonio de Caneto. Tale datazione è accolta come pacifica da P. Veneziani, *Miscellanea Incunabulistica*, La Bibliofilia, 84, 1982, pp. 24-5, benché lo stesso Rhodes non avesse escluso quella assai più tarda — 1509-1511 o 1516-1521 — proposta da A. Moricca Caputo, *Appunti su alcuni incunaboli casanatensi*, in *Studi di bibliografia e di argomento romano in memoria di L. De Gregori*, Roma 194, p. 310, sulla base del fatto che in quegli anni il Carvajal, dedicatario dell'opera, trasferì il titolo cardinalizio. Fondandosi sul medesimo argomento C. Bianca, *D'Afelro, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 31, Roma 1985, p. 646, sostiene invece che il trattato «va collocato tra il 16 luglio e il 3 agosto 1507», mentre C.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Authors*, Firenze 1988, p. 144, lo sposta al 1508. La copia da me utilizzata — sin qui sconosciuta e conservata presso la Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, segnatura AB. XIV. 23 (ove l'opera di D'Afelro è legata col commento di Nifo al *De beatitudine* di Averroè, Venetijs, s. h. O. Scoti, 1524, e le *Quaestiones Quodlibetales* di Tommaso d'Aquino, Venetijs, s. h. O. Scoti, 1515) — reca due note di acquisto che consentono almeno di fissare nel 1519 il *terminus ante quem*: «... anno 1519 venditus fuit...»; «Emptus Rome die 13 decembris anno <15>19...».

<sup>(30)</sup> *Prohemii Auerrois in libros phisicorum Aristotelis expositio*, cit., ff. A IVv — A Vr.

due pensatori ben più famosi e autorevoli di lui, Agostino Nifo ed Alessandro Achillini. Malgrado la ritrattazione della giovanile adesione alla psicologia averroista e le ripetute critiche a Sigieri e Jandun, nel *De intellectu* del 1503 Niforibadiva infatti la vocazione umana alla contemplazione intellettuale e, innestando su di un impianto “albertista” motivi neoplatonici di ispirazione ficiniana, attribuiva alla filosofia una funzione cosmologico-metafisica. Raggiunta la suprema felicità o *status* attraverso l'*adeptio* e la successiva *copulatio* com Dio — si noti l'ascendenza albertina di questa terminologia —, il filosofo diventava *copula mundi*, intermediario fra il regno della materia e il regno dello spirito:

constat hunc hominem esse tanquam universum quoniam sicut mundus nihil aliud est nisi nexus aeternorum, cum materialibus (...), ita et iste homo nexus rerum materialium cum separatis... (...) in hoc enim homine materialia copulatur (*sic*) abstractis tanquam suo fini et optimo, et sic iste homo est universum totum, licet alio modo.

Inevitabile, a questo punto, concludere la radicale alterità fra il “foelix” e l’“ignarus”, ciò che Nifo faceva riprendendo le parole di Averroè, ma premurandosi di introdurre una sfumatura — “fere aequivoce” — e una puntualizzazione:

Et per hoc potest conduci Theorema quinto, scilicet, foelix dicatur aequivoce homo ab ignaro..., ideo *homo dicitur fere aequivoce de isto homine et ignaro non aequiuocatione accepta ab essentia et actu primo sed ab operatione et postrema perfectione*, sicut manus abscissa forte dicitur aequiuoca secundum postremam perfectionem, licet secundum primam forte non dicatur aequiuoca, sed unius rationis ut nos notauimus alibi <sup>(31)</sup>.

---

<sup>(31)</sup> *De intellectu libri sex*, VI, 54, apud H. Scotum, Venetiis 1554, f. 64r, corsivi miei; l'esempio della mano tagliata sembra ispirato a *Pol.*, 1253 a 24. Sulla polemica di Nifo contro Sigieri cfr. B. Nardi, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 11-38. L'evoluzione della psicologia di Nifo è stata ricostruita da E.P. Mahoney, che ha opportunamente sottolineato l'ispirazione ‘albertista’, e al contempo ficiniana, del *De intellectu* (senza tuttavia soffermarsi sui passi qui citati). Cfr. in particolare *Agostino Nifo and Saint Thomas Aquinas*, *Memorie domenicane*, n.s., 7, 1976, pp. 203-11; *Albert the Great and the 'Studio Patavino' in the Late Fifteenth and Early*



Alessandro Achillini, nel commento alla *Fisica* del 1512, distingueva a sua volta fra una definizione sostanziale o intrinseca dell'uomo, come "animal rationale", e una definizione circonlocutiva o estrinseca dell'uomo come "animal felicitabile"; e aggiungeva che "propter indispositione corporis a mala conditione uel compositione pendente sensus interior" l'intelletto di alcuni "non est sufficienter speculatiuus per disciplinis et felicitate capescenda". La tesi esposta da Averroè veniva così leggermente ridimensionata, ma accolta nel suo nucleo essenziale. Predicare il termine 'uomo' di un vivo e di un morto, di un individuo reale e di una sua rappresentazione, era giudicato più equivoco che predicarlo chi può elevarsi alla sapienza filosofica e di chi è invece "indocibilis"; ciononostante le loro inferiori capacità intellettuali escludevano alcuni individui da una piena partecipazione all'umanità:

Dubitatur etiam quia homo lapideus non est homo, neque homo mortuus est homo, et tamen homo indoci(bi)lis est homo, non igitur est tanta aequiuocatio inter doci(bi)lem et non doci(bi)lem, sicut est inter uerum hominem et pictum aut mortuum, cuius oppositum dicit Auerroes in litera. Respondeo quod *non est tanta aequiuocatio praecise*, sed sufficit quod quibusdam operationibus operatiuus est doci(bi)lis, quibus non operatiuus est non doci(bi)lis, ideo aliqua uita uiuere potest doci(bi)lis, qua non uiuit, neque uiuere potest non doci(bi)lis, quia deum cognoscere potest, et amare doci(bi)lis, quem non cognoscere potest indoci(bi)lis <sup>(32)</sup>.

---

*Sixteenth Centuries*, in J.A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 552-4; *John of Jandun and Agostino Nifo on human Felicity ('status')*, in C. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 470-7.

<sup>(32)</sup> *Physicorum interpretatio*, in *Opera Omnia*, apud H. Scotum, Venetijs 1545, f. 66vb, corsivo mio. Si noti che Achillini prendeva le mosse da preoccupazioni strettamente esegetiche, derivanti dal contrasto fra i testi del proemio e del 'prologo all'ottavo libro' del commento di Averroè alla *Fisica*: «Dubitatur ulterius propter aliam contradictionem in dictis Auerrois quia dixit *hic* Auerroes homo est aequiuocum ad habilem ad felicitatem, et ad non habilem, et in prooemio octauis dixit, quod hoc est dictum insipientium (ivi, corsivi miei; cfr. *supra*, n. 22, p. 000). Un'analisi della sua concezione della 'felicità mentale', ampiamente esposta nel quarto *Quodlibet de intelligentiis*, si troverà in B. Nardi, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 77-87 e *Saggi*, cit., pp. 210-20.

Pur tradendo qualche scrupolo, le precisazioni de Nifo, Achillini e D'Afelto non riuscivano dunque e nascondere il peso crescente attribuito a quelle determinazioni naturali — biologiche o magari astrologiche — che potevano precludere a molti l'accesso alle sublimi gioie della speculazione filosofica, quindi a una piena realizzazione umana. Espliciti, in questo senso, Marcantonio Zimara e Ludovico Boccadiferro. Il primo, nella *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois* pubblicata postuma nel 1537, si limitava ad affiancare alla citazione delle parole del Commentatore sull'equivocità del termine 'uomo', la secca annotazione: "ubi pondera, quod non quilibet habet aptitudinem, ut perfici possit" <sup>(33)</sup>. Oltre vent'anni dopo, nell'*Explanatio libri primi Phisicorum Aristotelis*, il secondo riprendeva invece l'usanza — a suo dire diffusa, pur se in certo senso ingiustificata <sup>(34)</sup> — di fornire un commento letterale del proemio di Averroè. Giunto al passo sull'utilità della scienza fisica, che qui ci interessa, Boccadiferro precisava che si può parlare di equivocità sia in senso intrinseco, sia in senso estrinseco, facendo cioè riferimento alle finalità di un ente: "et hoc pacto noem hominis aequivoce praedicatur de homine docto, et indocto, et de hac aequivocatione hic loquitur Auerroes". Infatti — egli continuava — se una "remota" attitudine teoretica è presente in ogni essere umano, la "potentia proxima" che consente di conoscere realmente può essere impedita sia da fattori socioculturali, sia da carenze psicofisiche: "non enim omnes habent temperamentum ad acquirendas scientias" <sup>(35)</sup>.

---

<sup>(33)</sup> La *Tabula* è inclusa in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, ed. cit., Suppl. III, f. 324v.

<sup>(34)</sup> «His omissis descendo ad expositionem proemi Auerrois, cum adhuc sit consuetudo exponendi ipsum, quod tamen Simplicij ad verbum, licet aliqui Themistio adscribant, sed non est Themistij, et reuera si consideramus conditiones proemij non est prooemium». *Explanatio Libri Primi Physicorum Aristotelis*, 2, apud H. Scotum, Venetiis 1570, p. 5, corsivo mio (l'*editio princeps* è del 1558). Confortata dagli esempi di D'Afelto, Zimara e Achillini, questa testimonianza integra quanto, basandosi sul solo d'Afelto, Charles B. Schmitt ha osservato circa lo sviluppo cinquecentesco di una «interpretative literature» su Averroè. Cfr. C.B. Schmitt, *Renaissance Averroism studied through the Venetian Editions of Aristotle — Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-1552)*, ora in *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984, VIII, spec. pp. 130-1 e 138-9.

<sup>(35)</sup> *Explanatio*, 3, ed. cit., pp. 8-9, corsivo mio. Come già Achillini, anche Boccadiferro muoveva dal contrasto fra i testi del proemio e del 'prologo



Ogni cautela scompariva comunque in Benedetto Varchi, che nella lezione *Dell'amore* tenuta ai fiorentini nel 1564 si spingeva a dichiarare che fra sapienti e indotti vi era una distinzione *di sostanza*. Dopo aver ripreso da "quel mai bastevolmente lodato Arabo Avenr, ciò è figliuolo di Rois" la convinzione che "l'uomo mediante gli abiti delle virtù e delle scienze, può copulare l'intelletto possibile coll'agente", raggiungere "l'ultima perfezione, e per conseguente la suprema felicità e beatitudine umana", divenendo al contempo "quasi Dio", Varchi aggiungeva:

E per questo diceva quel medesimo Arabo, *che uno uomo che sappia e uno che non sappia sono equivoci*, ciò è si possono ben chiamare uomini, ma non sono: *perchè hanno solamente il nome comune, ma non la sostanza* <sup>(36)</sup>.

E' dunque nel XVI, e non nel XIII o XIV secolo, che pensatori a ragione o a torto etichettati come 'averroisti' utilizzarono un'ambigua formula presente nell'opera di Averroè per innestare sulla dottrina aristotelica della vita speculativa l'idea che le disparità fra gli uomini avessero un fondamento fisico, o addirittura metafisico. Anche dalla particolare prospettiva qui seguita, l'ipotesi di un'averroismo politico' medievale trova così un'ennesima smentita: solo in pieno Rinascimento, tramite il lungo processo che abbiamo seguito, si consolidò infatti una 'teoria averroista della disuguaglianza', che peraltro acquistò un significato apertamente politico proprio quando si distaccò in modo abbastanza netto dalla tradizione che l'aveva generata.

---

all'ottavo libro' del commento di Averroè alla *Fisica*. Dopo aver riportato dal proemio la formula sull'equivocità del termine 'uomo', egli infatti si poneva il seguente interrogativo: "Sed vos dicetis, quid dixit Auerroes? Nam in prooemio octavi Physicorum dediret eos, qui dicunt, quod homo aequiuoce praedicatur de homine docto, et indocto, ergo videtur sibi manifeste contradicere" (ivi, p. 9, corsivo mio; cfr. *supra*, nn. 22 e 31).

<sup>(36)</sup> La lezione fu pubblicata solo una trentina d'anni dopo, e si legge ora nelle *Opere*, Trieste 1858-1859, II, p. 329, corsivi miei. U. Pirotti (*Benedetto Varchi e la cultura del suo tempo*, Firenze 1971, p. 89; ma cfr. anche pp. 75-6) ha usato questo passo per sostenere che Varchi "del Boccadiferro aveva assimilato l'aristotelismo, non la sincera e affabile modestia; benché s'affaticasse a diffondere la cultura, non era sostanzialmente democratico". Al di là di ogni commento sul senso di simili giudizi di valore, tale contrapposizione risulta del tutto infondata alla luce del passo del Boccadiferro citato *supra*, che Pirotti ignora. Sulla costante influenza del pensiero del Boccadiferro sul Varchi resta invece valido quanto osservava B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 322-8.

E' quanto accadde con Pietro Pomponazzi, il cui celebre trattato *De immortalitate animae* esponeva una concezione organicista della società volta a garantire l'armonica convivenza di diverse 'classi', muovendo dal presupposto che l' "inaequalitas inter homines" fosse una necessità sia metafisica sia politica <sup>(37)</sup>. L'osservazione che "non... constaret mundus si quilibet esset speculativus"<sup>(38)</sup> non era quindi mera espressione di realismo, ma si inseriva in una generale ridefinizione della funzione e dei compiti della vita filosofica, guidata da preoccupazioni ed esigenze diverse da quelle consuete fra gli 'averroisti'. Alla luce di un'interpretazione 'alessandrista' della psicologia aristotelica, Pomponazzi infatti rifiutava in blocco la cosiddetta 'mistica averroista', contestandone l'ascetismo, rivalutando la dimensione corporea ed animale dell'uomo, sottolineando l'inesauribilità della ricerca razionale, infine ironizzando sprezzantemente sulle immodeste pretese di quanti "continuo prandent cum deo et qui

---

(37) "Secundo accipiendum est et maxime memoriae mandandum, quod totum genus humanum uni singulari homini comparari potest. In uno autem individuo humano sunt multiplicia membra, quae ad diversa officia sive diversos fines proximos sunt ordinata... Quoad, si ordo ille praevaricaretur, aut homo non esset, aut incommode esset... Haec autem officia sive opera non sunt aequalia... Neque omnia possunt esse aequalis perfectionis... Neque inaequalitas inter homines, commensurata tamen, debet discordiam parere"; "... neque ista inaequalitas in genere humano debet parere individias et lites inter ea, sicut neque diversitas in membris; immo unionem et pacem, maxime cum quilibet debet esse moralis". *Tractatus de immortalitate animae*, 14, ed. G. Morra, Bologna 1954, pp. 180-4 e 190, corsivi miei. Ma si veda anche la distinzione fra i "tres modi hominum", ivi, 1, pp. 38-40. Nel *De fato*, II, ed. R. Lemay, Lugano 1957, p. 196, la struttura gerarchica della specie umana veniva ulteriormente articolata, e trovava una vera e propria legittimazione metafisica, divenendo una sorta di corollario antropologico del "principio della pienezza": "Humana natura este quodam universum... Unde debent esse aliqui homines veluti Dii... aliqui velut animalia innocentia, aliqui velut serpentes, aliqui velut tigres, aliqui velut leones, aliqui velut vulpes, aliqui ut lapides, et sic de singulis. Hoc igitur exigit natura humana, neque propter hoc defectus aliquis est Deo ascribendus, sicut neque in ipso universo, quanquam tanta videatur esse diversitas in ipso universo". In proposito cfr. almeno M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi: radical Philosopher of the Renaissance*, Padova 1986, pp. 299-300.

(38) "Neque enim constaret genus humanus, nisi tanta esset diversitas... non enim constaret mundus si quilibet esset speculativus... Universum enim perfectissime conservaretur, si omnes homines essent satudiosi et optimi, sed non si omnes essent philosophi vel fabri vel domificatores". *Tractatus*, 14, ed. cit., pp. 188-90.



habent intellectum adeptum" <sup>(39)</sup>. Ciò, tuttavia, non lo induceva ad attenuare la separazione fra sapienti e indotti. Al contrario egli sottolineava spesso la "bestialità" degli ignoranti e, in un passo del *De incantationibus*, per descrivere l'incolmabile distanza esistente fra i 'divini' filosofi e il volgo insipiente, ricorreva all'apposizione fra verità e rappresentazione pittorica, già sperimentata in tal senso nel *Commento alla Fisica* di Averroè:

istis tamen philosophis, qui soli sunt Dij terrestres, et tantum distant a caeteris cuiuscunque ordinis siue conditionis sint, sicut homines ueri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata <sup>(40)</sup>.

Dietro l'apparente continuità delle matefore, si celavano però nuove prospettive teoriche e ideologiche. Nella secolare storia dell'aristotelismo i filosofi erano sempre stati presentati come gli uomini più perfetti perché capaci di comprendere esaustivamente la realtà, risalendo dalle cause seconde fino alla contemplazione della Causa Prima: supremo dovere cui tutti, almeno in via di principio, erano chiamati, nell'ottimistica convinzione che il massimo di razionalità coincidesse con il massimo di moralità e di felicità. Pompanazzi invece spezzò il nesso fra virtù e felicità da un lato, conoscenza dall'altro e, seguendo suggestioni stoiche, affermò che le prime erano possibili senza la seconda; ma rifiutò anche l'universalità del fine filosofico <sup>(41)</sup>, delineando una concezione esoterica del sapere, che

---

<sup>(39)</sup> Cfr. *Tractatus*, 13, ed. cit. pp. 168-70; la citazione nel testo è tratta da B. Nardi, *Saggi*, cit., n. 27, p. 106 (ma si veda anche il testo edito in B. Nardi, *Studi*, cit., p. 43, ove la "opinio commentatoris de copulatione intellectus" è bollata come "summa dementia").

<sup>(40)</sup> *De incantationibus*, 4, rist. anast. dell'edizione basileense del 1567, Hildesheim — New York 1970, p. 53, corsivo mio. L'importanza di questo passo è stata colta, ad esempio, da L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923-58, V, pp. 109-10 e da M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi*, cit., p. 267, che tuttavia non ne hanno rilevato l'ispirazione averroista. Ma si vedano anche il passo del *De fato* citato *supra*, n. 34, (ove l'accento agli uomini "ut lapides" forse riecheggia anch'esso Averroè) e le ulteriori affermazioni del *De incantationibus*, 10 e 11, ed. cit., pp. 201 e 251: "homines isti non philosophi, qui reuera sunt ueluti bestiae"; "et reuera qui de philosophia non participat bestia est".

<sup>(41)</sup> "Felicitas igitur non stat in habitu speculativo per demonstrationem, tamquam conveniens universaliter generi humano sed tamquam primae partis principali

dell' 'averroismo' recuperava l'idea di un uso politico delle superstizioni e delle religioni come strumento di governo delle masse. La ricerca del vero diventava il compito di una ristrettissima cerchia di individui superiori, capaci di vivere senza illusioni o speranze <sup>(42)</sup>, ma non poteva, anzi non doveva perseguita dagli uomini comuni: come i bambini, questi ultimi andavano tenuti nell'ignoranza, perché seguitassero a credere nei miracoli, nell'intervento degli angeli e nel potere dei demoni, quindi a fuggire il male e a fare il bene nell'attesa dei castighi o dei premi ultraterreni <sup>(43)</sup>.

La distinzione 'averroista' fra dotti e indotti finiva così per acquisire valenze proprie di un'altra, diversissima tradizione di pensiero, presente da secoli nella cultura occidentale e particolarmente vivace proprio nel Cinquecento. Accanto alla tesi del carattere iniziatico e sacrale della

*eius. Et quantumque ceterae partes ad talem felicitatem pervenire non possint, non tamen ex toto privantur felicitatem... Agricola enim vel faber, egenus vel dives, si morali existet, felix nuncupari potest, et vere nuncupatur...* *De immortalitate*, 14, ed. cit., p. 192. corsivi miei. Com'è noto, la componente stoica del pensiero di Pomponazzi emerge con maggiore evidenza nel *De fato*.

<sup>(42)</sup> La preferibilità della conoscenza rispetto a qualsiasi altro bene veniva ribadita a chiare lettere proprio nel *De immortalitate*, 14, ed. cit. p. 196: "Immo vir sapiens magis eligeret se esse in extrema necessitate et in maximis tribulationibus quam esse insipientem... Nam quaecumque modicula particula scientiae e't' virtutis praeponeda est omnibus delectationibus corporalibus, immo et regnis ipsis...".

<sup>(43)</sup> "Sermo enim legum, ut inquit Averroes in sua poësi, est similis sermoni poëtarum... nam illa fingunt, ut in ueritatem ueniamus et rude uulguis instruamus, quod inducere oportet ad bonum, et a malo retrahere, ut pueri inducuntur et retrahuntur, scilicet spe praemij et timore poenae". *De inactionibus*, 10, ed. cit, p. 200. Ma molto significativo anche il *De immortalitate*, 14, ed. cit., pp. 204-8, ove ricordando il prologo di Averroè al terzo libro della *Fisica*, si difendeva il valore politico delle credenze, anche se false, in quanto "propositum politici est facere hominem magis studiosum quam scientem". Tale idea era radicata entro la tradizione 'averroista' fin dai tempi di Sigieri di Brabante, Giovanni de Jandun e Marsilio de Padova. Cfr. ad esempio A. Gewirth, *Marsilius of Padua*, cit., I, n. 45, p. 84. Su questi passi di Pomponazzi, e in generale sul suo modo di impostare il rapporto filosofia-religione, si vedano almeno B. Nardi, *Studi*, cit., pp. 122-48 (con particolare attenzione alle pp. 134-5 e 147, ove si citano testi in cui Pomponazzi distingue il "finis philosophi" — la verità — dal "finis legislatoris" — la moralità) E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Tercento al Cinquecento*, 1976, n. 13. pp. 146-7; M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi*, cit., 113-23.



sapienza, al reiterati inviti alla segretezza, alla promessa di un assoluto dominio sugli uomini e la natura, anche il *Picatrix*, uno dei testi principali dell'ermetismo medievale e rinascimentale, conteneva infatti l'abbozzo di un'antropologia che, utilizzando lo stesso concetto di 'equivocità' caro ad Averroè, attribuiva piena dignità umana solo ai filosofi — qui identificati con gli astrologi, i maghi e gli alchimisti:

Et tales appellantur philosophi Grece, Latine vere interpretantur sciencie amatores. Et qui in scienciis non laborat est defectuosus et debilis auctoritatis, et per consequens *homo appellari non debet nisi nomine, forma et figura hominis*. ... Et ideo dixit Sesudalis *quod hoc nomen — homo — est equivocum, videlicet hominum intellectu vigentium et hominum intellectu carencium* <sup>(44)</sup>.

---

<sup>(44)</sup> *Picatrix. The Latin Version of the 'Ghayat Al-Hakim'*, ed. D. Pingree, London 1986, I, 6, p. 26 e IV, 1, p. 176. Va sottolineato che il secondo passo citato non è presente nell'originale arabo, redatto in Spagna verso la metà dell'XI secolo (cfr. D. Pingree, *Some of the Sources of the 'Ghayat Al-Hakim'*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 43, 1980, p. 1), ma costituisce una delle tante integrazioni del testo latino. Poiché la traduzione latina fu condotta su quella spagnola, databile fra 1256 e 1258 (cfr. D. Pingree, *Between the 'Ghaya' and 'Picatrix'. I. The Spanish Version*, ivi, 44, 1981, p. 27), non è impossibile che la fonte dell'affermazione attribuita a "Sesudalis" sia proprio Averroè. In questo caso l'uso in chiave esoterica della sua formula sull'equivocità del termine 'uomo' — quindi, in certo senso, l'intreccio fra l'elitarismo aristotelico — 'averroista' e l'ermetismo — sarebbe molto antico. Sulla disuguaglianza fra gli uomini come tema-chiave della tradizione ermetica medievale e rinascimentale — con particolare attenzione al *Picatrix* e un cenno a Pomponazzi — è fondamentale il saggio di Paolo Rossi, *L'eguaglianza delle intelligenze*, in *Immagini della scienza*, Roma 1977, pp. 71-107.